منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة

د. سامي محمود إبراهيم
جامعة الموصل/كلية الآداب/ قسم الفلسفة

المقدمة:

لقد توفر المنهج التأويلي على جملة خصائص ومزايا من حيث الجنس والنوع والزمن والموضوعات والمنطلقات المعرفية . بحكم ما تتوفر عليه مستوياته من أبعاد لها إمكانية الإحاطة والتعمق في جوهر العملية التحليلية والنقدية مبتدئة بالهيكل المبني عليه النص .

انطلاقا من منهجية صدرت عنها الدراسات التأويلية ، هذه المنهجية ترى أن تكوين صورة عن نص ما ، وتحديد أفقه الدلالي أو الرمزي أو المجازي ، لا تؤتي أُكلها إلا إذا ابتدأت من الكيفية التي انبنى بها وكيفيات تشكل اللغة في النص وعلاقتها بالدلالة المراد بثها للمتلقي .

وبحثنا هذا الموسوم ب" منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة" ، يهدف إلى إبراز أهم الخصائص التي تميز بها ابن رشد في منهجيته التأويلية والتي ما تزال بحاجة إلى تحليل وبيان ومقارنة ذلك بما قدمته المناهج التأويلية المعاصرة ورصد الاختلاف بين كلا المنهجيتين.. الأمر الذي يجعل الباحث أمام صعوبات الجمع والتصنيف وتقدير الصالح منها للفحص النقدي ، آخذا بعين الاهتمام تنوع التجربة التأويلية الغربية المعاصرة وطابعها النسبي بين الفلاسفة والمفكرين فضلا عن تطور دلالة مفاهيمها تعاقبيا . فالاختلاف واضح في المنهج والممارسة والتعريف ، وهذا الاختلاف عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص ، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما . وبناء على ما تقدم أوزع البحث بعد هذه المقدمة ، على ثلاث مباحث وخاتمة .

أخصص المبحث الأول في: معنى التأويل عند ابن رشد ودوره في عملية التوفيق بين العقل والنقل . وكشف القيمة الحقيقية للتأويل الرشدي والمتمثلة في البرهان العقلي وتحري الحقيقة.

والمبحث الثاني في: التأويلية الغربية خاصة عند شلايرماخر ودلتاي وغادامير وبول ريكور.

والمبحث الثالث: مقارنة بين المنهجين الرشدي الدلالي والغربي الهيرمنيوطيقي.

والخاتمة؛ وفيها بيان أهم ما وقف عليه البحث في نتائج ومحصلات خرج بها.

المبحث الأول:

معنى التأويل عند ابن رشد ودوره في عملية التوفيق بين العقل والنقل

تمهيد: معنى التأويل لغة واصطلاحا

التأويل في اللغة هو: التفسير، والتدبير ، والتقدير، ومآل الشيء الذي يصير إليه ( ). وأما في الشرع، فله معنيان: أولهما حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، كقوله تعالى: (قَالَ يَـا أَبَـتِ هَـذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حقا) سورة يوسف: و(هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) سورة الأعـراف: بمعنى يوم يأتي حقيقة ما أُخبروا به من أمر المعاد( ). والمعنى الثاني هو: التفـسير والبيـان، والتعبير عن الشيء ، كقوله تعالى: (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) سورة يوسف: .

وأما معناه عند السلف من المفسرين والفقهاء والمحدثين فيفيد التفـسير والبيـان ، وبهـذا المعنى عرف هؤلاء معاني القرآن الكريم والحديث النبوي الـشريف ( ) . وأمـا معنـاه عنـد المتأخرين ، من المتكلمين والأصوليين فهو: صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته ، إلى مجازه وما يخالف ظاهره ، وهذا هو الشائع عندهم ( ).

( ) ابن منظور: لسان العرب، ط ، بيروت، دار صادر، ج ص .

( ) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ، بيروت، دار الفكر، ، ج ص

( ) ابن تيمية: دقائق التفسير، تحقيق، محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ج ص .

( ) المصدر نفسه، ج ص . أما المجاز فهو أسلوب عربي من أساليب التعبير عن الحقيقة بطريقة بيانية بلاغية، وليس نفيا لها. كقوله تعالى:(وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) سورة يوسف: ، وبما أن القريـة ليـست إنسانا لكي نسألها، فالمعنى هو أسأل أهل القرية . فهذا المجاز عبر عن حقيقة بهذا الأسلوب، فهو ليس نفيا لها . ومن ذلك أيضا قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: (الجنة في ضلال السيوف). فالذي لاشك فيه هو أن الجنة لا توجد حقيقة وعيانا تحت ظلال السيوف، لكن الحديث النبوي عبّر عن حقيقة شرعية هي أن الجهـاد طريـق موصل إلى الجنة ، وأن الجهاد له مكانة هامة في دين الإسلام . راجع بخصوص الحديث المذكور: البخـاري الصحيح، حققه مصطفى ديب ، دار ابن كثير، بيروت، ، ج ص ، رقم الحديث: .

ويتبين من ذلك أنه يوجد تطابق بين معنى التأويل في الشرع واللغة ، وأن علماء السلف أخذوا بالمعنى الشرعي واللغوي للتأويل ، المتمثل في التفسير والبيان والشرح . الأمر الذي يدل على أن المعنى الصحيح للتأويل هو ما وافق الشرع أولا ، واللغة العربية ثانيا ، وما كان عليه السلف الأول ثالثا . وما خالف ذلك فهو باطل.

ولهذا كان التأويل من أوسع أبواب الاستنباط العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي ، وهو أداة مهمة في يد المجتهدين تعين على الكشف عن روح النص المساير لظروف العصر وملابساته من جهة ، واستثمار الأحكام من مدلولاتها من جهة ثانية ، في حدود الدلالات اللغوية . غير أن الخروج عن منطق البحث النزيه ، والتمرد المقصود على العقل واللغة كانا سببا في حدوث شقاقات فكرية خطيرة ، كادت تودي بوحدة الأمة وتماسكها ، ضد الثقافة الوافدة ، بل لم تسلم من التشويه في قراءات عديدة ، قام بها بعض من تشبعوا بثقافات غريبة عن الإسلام ، ثم راحوا يسلطون تلك المواقف على النص ، بدعوى التأويل وفتح باب الاجتهاد .

أولا - التأويل وأحكامه عند ابن رشد

يبدو أن مفهوم التفسير وارتباطه بالنص القرآني كان متداخلا مع التأويل ، إذ لم تظهر حدود كل منهما إلا في وقت متأخر ، بعد أن دقق علماء الكلام والمفسرون بشكل خاص في التمييز بينهما ، فغدا التفسير ممثلا لظاهر العبارة ، بينما مال التأويل إلى الجوانب المستورة والباطنة . وإذا كان التفسير لا يقدم للنص الواحد إلا قراءة واحدة ، فإن التأويل يعطي أكثر من قراءة بحسب نظرة المؤول وميوله وأهدافه . وعلى هذا الأساس فرق ابن رشد بين المفسر والمؤول ، أو بين فعل الفقه الذي يمثله التفسير ، وفعل البرهان أو العارف الذي يمثله التأويل( ). ويعرف ابن رشد التأويل بأنه" إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسبب أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي ( ).

( ) بن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، حققه محمد عابد الجابري، ط بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ص .

( ) المصدر نفسه، ص . ويشترط ابن رشد في التأويل معرفة الأصول ومعرفة الإستنباط من تلك الأصول بالقياس. ينظر بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة ص .

هذا النص يدل على أن منهجية التأويل لدى ابن رشد تتمثل في الحصول على البرهان بالوصول إلى الحقائق اليقينية عن طريق القياس العلمي ومعرفة قوانين اللغة العربية وإمعان النظر في علم الصرف والنحو والبيان والإعراب والبلاغة والتمكن من جميع النواحي الفلولوجية التي من شأنها تسريع النظر في كيفية إصابة المعنى وإسناد الأسماء للأشياء . ذلك أن التأويل في بعض جوانبه يقوم على أساس إبطال الظاهر وإثبات المؤول وهذا يعني من ضمن ما يعنيه أن التأويل هو إعطاء اللسان للنص ليصرح بما أضمره بفعل عوائق ثقافية أو اجتماعية معينة . وهذا ما يفسر لنا طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني إذ نجد تارة الألفاظ هي خدم للمعاني وطورا المعاني تابعة للألفاظ وتتغير بتغير بنيتها.

وموازاة لذلك ، كان ابن رشد حريصا على إبقاء الشريعة بعيدة عن العقلين الكلامي والصوفي ، لأنهما باستعمالهما للتأويل ، ذي الطابع الذاتي ، يشوهان دلالات النص الشرعي . وبالفعل ، فإن ما يأخذه ابن رشد على التأويل الذاتي أنه يعطي فرصة للذات لكي تظهر على ساحة الأحكام المعرفية والدلالية ، مما يؤدي إلى تحويل الدلالة إلى رأي وعقيدة ، مبعدا إياها عن مرتبة البداهة واليقين . هكذا يصور ابن رشد التأويل وكأنه أداة تشويه للمعرفة ، ومصدر تشويه للدلالة ، وللذات المتلقية لها . ولما كانت الذات المؤولة تنتج خطابا ذاتيا ، فإنها ترهن مصيرها بالجمهور ، في مقابل الذات البرهانية التي تنتج خطابا موضوعيا ومحايدا، لا أثر فيه للولاءات والعقائد والانفعالات ، مما يحررها من تبعيتها للجمهور والانصياع لتوجيهاته المغرضة .

لذلك أكد ابن رشد على معرفة أصناف الكلام المجازي وعادة العرب في التجوز وطرق إسناد الأسماء إلى الأشياء من تشبيه وسبب وقرين وملحق . إن التأويل بهذه الشروط لا يصبح عملية هدم لقدرات النص ، بل يصبح اجتهادا فعالا في دائرته ، يجلي غموضه ، فلا يقف عند حدود الدلالات المعجمية ، كما لا يتخطى مبادئ العقل ، ولا أساليب البيان في اللغة ، بغية الوصول إلى الغرض أو المقصد الذي عليه مدار التكليف.

أما عن العلاقة بين الأشياء والألفاظ والمعاني فقد حددها ابن رشد عندما قال:" إن الألفاظ التي ينطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس والحروف التي تكتب هي دالة أولا على هذه الألفاظ . وكما أن الحروف المكتوبة ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم . ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع

. وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع كما أن الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع"( ).

وهكذا يصل ابن رشد إلى إثبات نظريته في الدلالة ويشير إلى عالمية التأويل وكونية قانونه بما أن المعاني هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع . ويجعل من التأويل الصلة الرابطة بين الحكمة الفلسفية وعقائد الملة وبين البرهان والشريعة حرصا منه على وحدة الحقيقة ، وهذا ما سيتضح لنا أكثر في الصفحات القادمة ان شاء الله.

ثانيا - حدود التأويل الرشدي بين البرهان العقلي ومقاصد الشريعة

إذا كان التأويل هو محاولة استكشاف النص ، واستخراج ما بداخله من إضمار، أو ما يسمى بإخراج الدلالة ، على رأي ابن رشد ، فإنه في هذه الحالة يكون تجدد وتعدد بدلالاته الافتراضية من حيث ربط السبب بالمسبب. ومن هنا اقترن منهج التأويل بالفلسفة ، من حيث كونهما يبحثان عن المغزى الدلالي واستكشافه . هذا بالإضافة إلى أن كلا من التأويل والفلسفة يستثير النص ويسائله بما يتناسب مع طباع الناس المتفاضلة في التصديق ( ).

وفي هذا أدلة كافية لتسويغ منهجية التأويل من خلال ما جسده ابن رشد في دعوته إلى اللجوء إلى البرهان العقلي . فهو يقول: " أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول" ( ).

وإذا وصل ابن رشد إلى هذه النتيجة ، فقد تسنى له تقسيم الناس وطرق تصديقهم إلى ثلاثة أصناف ( ).

( ) ابن رشد: تلخيص البرهان ، نشرة عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الأولى، الكويت، م، ص . ويجدر بنا أن نشير إلى ان خروج ابن رشد عن الأرسطية في كثير من المواضع كان بلسان التفسير والتأويل كمحاولة للتقريب بين الألفاظ ومدلولاتها.

( ) يقول ابن رشد: " والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق" ، فصل المقال، ص .

( ) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص .

( ) المصدر نفسه ، ص .

- الجمهور وهم طائفة لا علاقة لهم بالتأويل أصلا لا يمارسونه ولا يجب أن يصرح لهم بــه يعملون بالظاهر ولا يدركون المعقولات إلا تمثلا أو إحساسا.

- أهل الجدل وهم طائفة من المتكلمين الذين أولوا النصوص وحــاكوا أفكــار الفلاســفة دون الوصول إلى حقائقهم وابتدعوا في الشرع أمورا غير موجودة.

- أهل البرهان وهم الفلاسفة الذين فهموا على قدر المستطاع أسرار الطبيعة ومقاصد الشارع.

ولذلك يقدم ابن رشد الشريعة على الفلسفة ؛ لأن الفلسفة لا تشجع إلا على منهج البرهــان في التصديق فيما تهمل الجدل والخطابة ، أما الدين فإنه يشجع مناهج التصديق الثلاث لحاجتنــا إليها ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى إدراكهم( ).

ولكن ما وجه العلاقة الضرورية بين مستويات التصديق هذه وبين التأويل من حيث اعتباره إظهار أو كشف المعنى . إلى أي مدى يبقى المعنى المجازي مشدودا إلى المعنى الوصفي للفــظ ؟ وما هي شروط تجاوز المعنى الوصفي للنص ؟

يذهب ابن رشد إلى ان للنص وجهان ، احدهما ظاهر والأخر باطن ، وأن الظاهر مــا عنــي بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل. فهو يرى أن يقر الشرع على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها ( ).

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو ، فإن محاولة التقليل من شأنه ، أو إقصائه عــن أداء وظيفته يعد تعطيلا للاجتهاد ؛ لذلك يقول ابن رشد: " ما من منطوق به فــي الــشرع مخــالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد " ( ).

ولهذا ؛ يدعونا ابن رشد إلى الأخذ بمعيار التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأن كلا منهما يفضي إلى لآخر وفق آلية الاجتهاد . معنى ذلك أن المستلزمات التأويلية ، نابعة من إحقاق الحق فــي مطابقته لمقاصد الشرع وملازمته متعلقات التوحيد ، وإن كان الأمر كذلك كان توجيها سليما بما

( ) يقول ابن رشد في هذا المجال " فان الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس" فصل المقال ، ص .

( ) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص .

( ) المصدر نفسه ص .

يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معا . وكلتاهما تعطيان الهدف المنشود لمعنى الحقيقة في نظره . وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر ابن رشد قائما على تأكيد التعامل بينهما ، وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع . وما الفلسفة في نظره إلا تأكيد للعقيدة ، بل هي المنهج العقلي لفهم الدين ، فهو يقول "فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع : فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له( ).

وهكذا يؤكد ابن رشد في أكثر من موضع إلى إمكان التوفيق بين الشريعة والحكمة من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلي إذ يقول "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه وهذا هو القياس ، أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي" ( ). وهذا يعني أن ابن رشد كان يسوي في طرائق صيغه الفكرية بين التأويل والبرهان ، وأنه كان لا يسمح بهما إلا لأهلهما. وإذا كان التوحيد بين التأويل والبرهان قد فتح النص الشرعي أمام الإنسان ، فإن هذا الانفتاح لم يكن من حق أي إنسان وبالنسبة لأي نص ، بل هو لا يسمح به إلا للخاصة من الناس الذين وقفوا على تعاليم الشرع وخبروا طرائق البرهان ( ).

معنى هذا ان أيسر طريق لفهم ظاهرة التأويل عند ابن رشد هو التسليم بأن الشريعة تجعل من باب الاجتهاد قاعدة ينطلق منها الباحث عن الحقيقة ، إلى مجموعة أهداف لا تتحقق إلا عبر آلية التأويل . من حيث إن غاية هذه الآلية تتمثل في بناء النص على المرجوح ، وجعل الظاهر على نحو مخصوص ، لغير العامة من الناس . أي بصرف اللفظ عن ظاهره ، بوجود القرينة الدالة بين الشريعة والحكمة ، بحسب اختلاف طباع الناس ومستويات الإدراك عندهم.

( ) المصدر نفسه ، ص . ويلاحظ ان هذا الخطاب الرشدي يهدف إلى حفظ التوازن ليس فقط داخل هذه الأمة، بل بينها وبين غيرها من مذاهب العالم. داخل الأمة بإلغاء كل الوسائط بين الجمهور وبين النص المقدس. أما خارجها فالاحتكام للعقل. سيلتقي الحق بالحق أينما وجد. علي اومليل، التأويل والتوازن، منشور ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ص .

( ) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص .

( ) ينظر: علي اومليل، التأويل والتوازن، ص - . وبصدد نقد ابن رشد للاشاعرة في هذا المجال ينظر ابن رشد، تهافت التهافت ، ص .

من هذه التصنيفات كلها ، ذات الطابع المنطقي الواضح ، ندرك جيدا أن ابن رشد لا يقصد بالتأويل اكتشاف حقيقة أخرى ، غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحا وإما تلميحا .

ولعل مما تنبغي الإشارة إليه هو هذا الموقف الذي عبر عنه ابن رشد بصدد مفهوم الاجتهاد ، وهو الموقف الذي ينم عن وعي بطبيعة النظر الفقهي من حيث هو اجتهاد في جوهره ، كما أنه يوضح إلى حد ما طريقة تعامل أبي الوليد مع الاجتهاد باعتباره إن لم يستند إلى الضوابط البرهانية فإنه يؤدي إلى ظهور مذاهب وفرق متعارضة ، كما أن التأويل إذا لم يستند إلى الأمور البرهانية يصبح تأويلا جدليا أو خطابيا لا معنى له. هكذا ينبغي إبطال البدعة التي حرفت الأصل سواء في صناعة الفقه بالاستناد إلى مفهوم الاجتهاد ، أو في الفلسفة وذلك بالاستناد إلى مفهوم التأويل .

فالتأويل في جوهره ، هو ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه والبحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية ، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي .

والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه ، هي القاعدة التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآني الكريم ، وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه ، هذا القيد اللغوي ضروري حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني، فالأمر هنا لا يتعلق برد الظاهر إلى باطن غريب عن مدلول الظاهر ، بل فقط إعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني ويشكل ما يبرز في جانب المنطق والمعقولية .

وهكذا كانت مهمة ابن رشد الأساسية هي ارتباط المنقول بالمعقول معتمدا في ذلك على صيغة التأويل البرهاني بوصفه المرجع الأساس الذي يمكننا من تفاعل الشريعة والحكمة بوصفهما مترادفين في استعمال العقل ، كونه يطلب الحق الذي لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .. وبهذا البعد الواقعي للتأويلية الرشدية تؤول الصيغ المتصلة بتعدد مستويات الفعل الدلالي وتتمازج بناء على هذه الصلة التي يتسلسل عبرها التأثير الطبيعي إلى حركة ما بعد الطبيعة ، والتأويل بهذا المعنى هو إعادة إنتاج لكل الأقاويل المتواطئة والمشككة في ضوء نسق استنباطي صارم له أصوله ومسلماته الإجرائية المستمدة من النقل والعقل ، هذا النسق يقوم على نوع من التعدد اللغوي والمفاهيمي إذ يتأسس على بديهيات أولية لها مرجعيتها في نظام العقل المتماثل مع علامات الشريعة الإسلامية .

المبحث الثاني

المناهج التأويلية الغربية المعاصرة

تمهيد

ما من شك في أن منهجية التأويل هي من أعقد المناهج وأكثرها إثارة للجدل عند القدماء والمحدثين على السواء وذلك لارتباطها بمحاور على غاية من الأهمية وتأثيرها في مواضيع حساسة يتداخل فيها الفقه بالسياسة والأخلاق بالعلم والتنظير بالتطبيق.

ومن البين أن الحديث عن منهجية التأويل وتطور المفهوم والتطرق إلى مناهج البحث فيها من طرف مختلف الاتجاهات الفكرية مهما تفرقت مشاربها لم يعد أمرا مخفيا ومتعذرا أو مؤجلا بل صار حديث الساعة ومطلبا ضروريا .

فبالرغم من أن الاهتمام الفلسفي بمنهجية التأويل (أو بالهرمنيوطيقا) يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، إلا أنها أصبحت في العقدين الماضيين في مكان الصدارة بين العلوم الإنسانية . فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها الفلسفة والنقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا. وأدى الاهتمام المعاصر بمنهجية التأويل إلى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم . ومن ضروب التطور ما طرأ من تطورات على دراسة ابستيمولوجيا اللغة وفلسفتها حيث اعتبرت التجليات الثقافية الظاهرة دالة على أبنية لغوية تضرب بجذورها في أعماق الخبرة البشرية . ومن أشكال التطور الأخرى ما طرأ على إمكانيات التفسير وحدوده ووظائفه والعوامل المؤثرة فيه ، وهو تطور يتصل بشكل مباشر بخصوصية منهج البحث في العلوم الإنسانية وإمكانية تأسس هذا المنهج وفق مستويات خاصة من الموضوعية . ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الإنسانية ضروب التطور هذه طالما أن أنساقها الفكرية ما تزال انساقا مفتوحة قابلة للتشكل وفقا للمتغيرات والتطورات المنهجية والفكرية التي يفرزها العصر.

يتضح مما تقدم ان المنهج التأويلي مهتم بالمعنى والوعي والمفهوم ومن ابرز أعلامه( ):

- شلايرماخر: - م والتأويل عنده مزدوج لغوي نحوي وفكري لصاحب النص.

( ) ينظر: عماد شوقي الزين الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة "فكر ونقد" ع . ص - .

- دلتاي: - م والتأويل عنده مرتبط بالسيكولوجيا الداخلية من جهة وبتمثلات الحياة " التجربة المعاشة غير المختبرية" من جهة أخرى .

- مارتن هيدغر (-): الذي نقل التأويلية من الطرح السيكولوجي إلى الطرح الوجودي .

- هانز جورج غادامير: من أهم الفلاسفة الألمان المعاصرين ولد سنة وخلاصة منهجه تتمثل في ان الوجود اللغوي هو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه .

- بول ريكور: فيلسوف فرنسي ولد عام انتقل من فلسفة الإرادة إلى فلسفة القراءة كمعادل للكتابة انطلاقا من ان الذات كرغبة وليس كجوهر هي المبدعة للمعنى وان اللغة لا تكتسب الإحالة إلا حين تستعمل .

ونحاول في هذا المبحث أن نعرض لبعض معالم هذا المنهج وأبعاد تأثيره في العلوم الإنسانية . ويدور حديثنا حول مجموعة من الأسئلة التي تكشف عن جوانب من إشكاليات التأويل والفهم في العلوم الإنسانية: ما التأويل وما أبعاده ؟ وما وظيفته إليه ؟ وكيف السبيل إليه ؟ وما هي الآفاق التي فتحتها منهجية التأويل بالنسبة لنظريات ومناهج العلوم الإنسانية؟ وتثير هذه الأسئلة إشكاليات أساسية في منهجية وفلسفة التأويل ؟ فالسؤال عن معنى التأويل يثير السؤال حول تاريخ التأويل وموضوعه . أما السؤال عن وظيفة التأويل فأنه يثير قضية العلاقة بين التأويل والتفسير(الشرح) وإمكانية الالتقاء بينهما ، كما يثير قضية موضوعية أو ذاتية المعرفة المكتسبة من عملية التأويل ودور هذه المعرفة في تشكيل الوعي الإنساني . أما السؤال عن مسلك التأويل فإنه يثير مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه .

وسبيلنا في تناول هذه الإشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للمنهج الهرمنيوطيقي متخذين من هذه الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الأفكار مقارنة بينها . ولعل تلك المحاولة تمكننا من أن نضع أيدينا على جوانب الاختلاف والانقطاع بين المنحى التأويلي الغربي المعاصر والمنحى التأويلي الرشدي .

<u>أولا</u> - منهجية التأويل (الهرمنيوطيقا): يشتق لفظ الهرمنيوطيقا (hermeneutics) من الفعل الإغريقي (hermeneuein) وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف

شيئا ما( ). ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الإنجليزية hermeneutics ، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا. وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية والنقدية التي تهتم بمنهجية التأويل لغرض تحقيق الفهم. وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم ( ). ذلك ان جوهر منهجية التأويل هو الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعاني ، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق أخرى للمعاني .

ولقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة وبذلك فإنها كانت تعرف بفن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص ( ). فقد انصبت التحليلات التأويلية القديمة على النصوص الشعرية والدينية .

بعد ذلك تحولت إشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني إلى نطاق البحث الفلسفي واللغوي . هذا التحول أحدثه الألماني شلايرماخر إلا أن هذا التحول لم يصاحبه تحول عن الانشغال بتأويل النصوص المكتوبة . فقد ظل الانشغال بتأويل النصوص الدينية قائما ، وصاحبة اهتمام جديد بدراسة وتأويل النصوص الأدبية . وهذا موقف منطقي طالما أن اللغة كانت وما تزال محور التحليل الهرمنيوطيقي. فقد اعتقد فلاسفة التأويل في عمومية اللغة أو مركزيتها . أنهم أقروا فكرة فيتجنشتاين القائلة: بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التضمن العملي للاستخدامات اللغوية( ). وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل اما

( ) فرناد هالين وشوبرويخن: من الهرمينوطيقا إلى التفكيكية، ترجمة عبد الرحمان بوعلي، مجلة "نوافد" المملكة العربية السعودية، ع يونيو ص . كذلك ينظر: محمد مفتاح مجهول البيان، دار توبقال، المغرب ، ص - .

( ) عماد شوقي الزين : الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة "فكر ونقد " ع .س ص . كذلك ينظر: مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ، ص - .

( ) بول ريكور: البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد ، فبراير ، ص .

( ) هربرت شيلد: المتلاعبون بالعقول ترجمة عبد السلام رضوان، سلسة عالم المعرفة الكويت العدد أكتوبر م ص .

إلى النظر إلى اللغة باعتبارها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة واما النظر إليها باعتبارها أداة تواصل وجودي .

من الطبيعي أذن أن تكون النصوص المكتوبة وهي تعبيرات لغوية هي وحدة التحليل الرئيسية في الهرمنيوطيقا . بل أنها اتخذت من الاعتماد على تحليل اللغة أساسا للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي . وخلافا لسبينوزا وكلادينيوس، لا يتعلق مشكل الفهم عند " شلايرماخر" بين فهم عادي وفهم أفضل للنصوص قصد إدراك طبيعة الموضوع. بتعبير آخر لا يولي شلايرماخر الاهتمام بشرعية الفهم وصلاحيته ، وإنما يرتبط الفهم من منظوره بفردانية الفكر لشخص معين الذي يتلفظ بخطاب معين ضمن سياق زماني ومكاني خاص. وتقسم ممارسة الفهم عند "شلايرماخر" على نوعين( ):

فهم غير صارم يتجنب من خلاله عدم التفاهم .

فهم صارم يقر بحقيقة عدم التفاهم كظاهرة عادية وطبيعية وينصب اهتمامه على البحث عن فهم مشترك .

أما "دلتاي" فانه يتجاوز صرامة المنهج عند شليرماخر ، ليركز جهوده على مفهوم التجربة فهو يميز بين نوعين من التجربة:

التجربة المعيشة ، التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية .

التجربة العلمية ، التي تخص علوم الطبيعة وهذه التجربة تتمتع بطابع العلمية ، الذي يجعل من التجربة المعيشة والتجربة الممارسة وجهين لنفس الحقيقة( ).

من هذا المنطلق يواجه " دلتاي" مشكلة فهم تجربة الآخر باقتراحه لمفهوم الفكر ، أو الروح كسياق معياري وعام ، يجمع الأفراد حول حياتهم الخاصة، ومن ثم تاريخ حياة الفرد لا يتماشى وفق محور أفقي ، يدمج إطاره الاجتماعي والتاريخي .

بهذا التصور يكون دلتاي قد أنزل الفكر في مفهومه الهيجلي من السماء إلى الأرض ، ليدل لا على المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ ، وإنما على معرفة تاريخية ومتجذرة في تجربة الحياة فالفن والدين والفلسفة والعلوم والمنطق ، ليست معارف أو أشكال معرفية مصاغة في

( ) مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق بيروت، ضمن سلسلة المكتبة الفلسفية الطبعة الأولى ص .

( ) انظر: نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل دار الوحدة، بيروت، م، ص .

قوالب مطلقة ومغلقة ، وإنما من تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق للحياة وتجليات الفكر التاريخي ( ).

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل ، فإنهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم ورغم اختلافهم في الأسلوب الذي يتم به الفهم ، إلا أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني عن طريق عملية التأويل . والفهم ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب "دلتاي" بل أنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الإنساني . فقد أكد هيدجر على دور الفهم في تأصيل الوجود في العالم كما أكد ريكور على دور الفهم في كشف أستار الغموض وإماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة .

ثانيا - وظيفة المنهج الهيرمينوطيقي عند هانس جورج غادامير:

في مجال البحث عن سلطة القارئ وبعدها المعرفي نحاول إن نقف هنا عند الفيلسوف الألماني: " هانز جورج غادامير " . صحيح ان مفهوم سلطة القارئ والبعد المعرفي قد يحيلنا أيضا إلى شلايرماخر أو "دلتاي" أو هابرماس أو حتى هيدغر وجميعهم من الفلاسفة الألمان المعاصرين ، أو إلى "ريكور في فرنسا ، إلا أن غادامير قد احتل مساحة معرفية واسعة ضمن مشروعه الفلسفي في التأويل .

وسنحاول في البداية تحديد مفهوم التأويل أو الهيرمينوطيقا كما هو محدد عند غادامير من خلال الفهم الذي يقتصر على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي لنقف بعد ذلك على الأسس الفينومينولوجية الإجرائية لفهم النص وتأويله عند "غادامير" وهي باختصار( ):

. الفهم المعنى.
. الرابطة بين الفهم والتأويل.
. آلية الفهم وشروطه.

ان المشكل الرئيس والهام الذي شغل أبحاث هانس جورج غادامير وهو: " الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحث الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية "

( ) انظر: طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ، ص .

( ) هانز جورج غادامير ، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط ص .

( ). ذلك إننا نجد إن غادامير قد عرض نظريته هذه في كتابه "الحقيقة والمنهج" الذي يفسر فيه نظريته في الفهم من حلال مراجعه النظرية التأويلية لــ : شلايرماخر ودلتاي مع إنه قــد تــأثر بالفلسفة اللغوية والتأويلية "لهيدغر" والقائمة على مفهومين أساسين يجعلان الترجمة متفقــة مــع الفلسفة من خلال العلاقة بين المؤول والنص . وإذا كان كل فهم تأويل فإن التأويــل المقــصود عنده هو: " دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص لإستحراج معنى موضوعي وخارجي يستقل به النص " ( ).

ويعزوا " غادامير" سوء التعبير عن الفكرة بسوء فهمها أساسا وهذا ما يبرر فــي نظــره الأخطاء المنهجية المترتبة عن الفهم بصدد الكتابة التاريخية وليس عن النص ذاته ذلــك أن الفهم في هذه الحالة هو لغة المؤول إزاء هذا النص ؛ وهنا يتــضح لنــا بوضــوح الإســتيلاب المفاهيمي للأفكار والنص والتقرب إلى الافتراضات المتعالية عليه . وبالتالي تحدد أمامنا مهمــة التأويل الحقة التي تتمثل عند غادامير من خلال محاولاته الدءوبة في إعادة صياغة السؤال مما يجعلنا منسجمين تأويليا مع المنجزات اللغوية من دون إقصاء لصوت الآخر الموروث تاريخيا بحيث يرى غادامير إنه لا يمكننا فهم النص إلا إذا امتلكنا أفق السؤال الذي يشتمل بالــضرورة أجوبة أخرى ممكنة بلا انقطاع ( ).

وإن من شروط السؤال ما يختص بمعنى النص لا بتجارب فكر المؤلف فحينما نفهم المعنى الملفوظ أي المعاد صياغته والذي يجيب عنه فعليا ؛ يمكننا بعد ذلك الاهتمام بمن طرح السؤال وعن رأيه الذي لم يقدم للنص غير جواب تخميني لهذا يوجب غادامير أن يبقى النص مفتوح أمام التأويل .

( ) غادامير هانس جورج فلسفة التأويل ترجمة: محمد شوقي الزين منشورات الاختلاف ص .

( ) عبد الرحمن طه الفلسفة والترجمة المركز الثقافي العربي ط بيــروت ص ومــا بعدها. كذلك ينظر: مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت، ط ، ص . كذلك، سعيد توفيق: مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويــل، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر ، ص .

( ) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ص .

هذا يعني أن فهمنا لحقيقة النص يقتضي تأويل السؤال الذي حرك الكاتب أو المؤلف على كتابه هذا النص وعليه يقول غادامير: " إن فهم النص يعني فهم النص المطروح عليك "( ). والفهم في لغة التأويل هو القراءة وهي الواسطة التي تمكن القارئ المؤول من فك معاني النص وتركيبها . كما أن تأويل الكتابة مرتبط في نظره بمدى الإخلاص في اللعب باللغة وبقواعد النحو ، وهذا ما عبر عنه هيدغر تعبيرا مجازيا عندما قال" اللغة تسكن الكائن الحي"( ) حتى ان الخروج عن اللغة عن طريق التأويل هو لغة أيضا .

هذا هو منطلق منهجية التأويل كما رسم معالمه غادامير .

ثالثا - البعد التأويلي ودلالات المعنى عند بول ريكور:

هناك توصيفات متعددة لمواقف ريكور من التأويل ومنها: مواجهة هرمنيوطيقا غادامير الجدلية التي لا تهتم بالمنهج وبفاعليته في الجدل المعاصر حول الهيرمومنطيقا . وإذا كان شلايرماخر قد تعامل مع الهيرمنيوطيقا باعتبارها علما أو فنا يصوغ قوانين تعصمنا من سوء الفهم وإذا كان دلتاي قد أقام الهيرمنيوطيقا على أساس انها الخاصية المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية فان مفكري الهيرمنيوطيقا المعاصرة مثل بيتي وبول ريكور وهيرش يسعون لإقامة نظريه موضوعية في التفسير إنهم مثل شلايرماخر يحاولون إقامة الهيرمنيوطيقا علماً لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب ، يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها غادامير .

إن الهيرمنيوطيقا عند هولاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي ولكنها أصبحت منهج لتفسير النصوص ( )، وان الإزاحة الانطولوجية التي حققها بول ريكور هي اعتبار الفهم ليس

( ) هانز جورج غادامير: تجلي الجميل ومقالات أخرى تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة وشرح: د.سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة بمصر ص .

( ) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ص .

( ) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص .

فقط نمطاً في المعرفة وإنما نمط في الوجود ليست فقط ابستمولوجياً كما لــدى دلتــاي وإنمــا انطولوجيا كما عند هيدجر وغادامير ( ).

والتأويلية في نظر ريكور ، تقوم على اختراق السياج اللغوي للنص، بمعنى أن علينا أن نبحث عن المقاصد والنيات المختلفة خلف النص ، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها ، ونحــو العــالم الذي يفتح عليه ، وبتعبير آخر ، فإن النص ينفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ، ولا يحيل إلى مقاصد خفية .

غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفه فحسب ، بل إننــا إزاء الــنص نقــوم بتعليق ذاتيتنا أيضا ، أي ذاتية القارئ ، وذلك باندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص وبتملكنــا لأشياء ، وأخيرا بتحقيق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل ذاته ( ).

وتمثل مشكلة الإرادة موضوعاً محورياً في الفكر الوجودي والأنطولوجي على السواء. ولــذا كان ريكور يوليها أهمية كبرى في أعماله التأويلية .

بقيت الإشارة إلى أن هذا الطريق الذي اختاره الفيلسوف ريكور محــاولا تجــاوز مزالــق غادامر الذي ظل خاضعا لهواجس كل من "دلتاي" في حــل مــسألة أصــل العلــوم الإنــسانية "وهايدغر" في علم الكينونة هذه المحاولات كانت ناجحة إلى أقصى الحدود إلا أن مــا حــاول إخفاءه هو تأثره العميق بالمنهج التفسيري الكتابي المعتمد من قبل اللاهوتي الألماني رودولــف بولتمان( ). غير أنه خلافا لهايدجر ، لابد أن يسلك لذلك طريقا مباشرة ، وإنما يسعى إلى بلورة مثل هذه الأنطولوجيا عبر الحوار مع الحصيلة المنهجية والنظرية ، التي يتوافر عليهــا الفكــر الفلسفي ، أي عبر ابستمولوجيا للتأويل .

وهكذا فإننا إزاء لافتات مختلفة ، يمكن أن تكون عنوانا لمشروع واحد ، هو تــشييد التأويــل داخل الفينومولوجيا ، أو بلورة انطولوجيا للفهم من خلال ابستيمولوجيا للتأويل .

لذلك نجد أن منظور ريكور هذا يعتبر من وجهة نظر الدراسات التأويلية المعاصرة متكامــل منهاجياً يجمع بين الذات العارفة الساكنة في صميم الزمان والمكان ، واللغة بوصفها جمع رموز

( ) بول ريكور: أبحاث التأويل ، من النص إلى الفعل ترجمة محمد برادة ، حــسان بورقيــة ، دار عــين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،ط القاهرة ص .

( ) ينظر: حسن بن حسن النظرية التأويلية عند ريكور ط المغرب ص .

( ) بول ريكور: نظرية التأويل ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، طبعة أولى ص .

ينبغي الإمساك بتلابيبها لاستجلاء معناها . إلا أن مسألة صغيرة تجعله غير مفيد في المجال الذي نحن بصدد التعامل معه وبحثه ، وهو أن الذات العارفة لا يمكنها التجاوز على ذاتها ، وان التأويلات يجب ان تغلق أبوابها عندما تقرع أجراس الحقيقة .

المبحث الثالث

التأويل ألرشدي والهرمينوطيقا الغربية

إذا كان التأويل في منظور ابن رشد يهدف إلى فهم حقيقة النص ، فإنه يعني في الفلسفة الحديثة بما وراء المنتج النصي ، وهذا يعني أنه في التراث الرشدي التوفيقي قائم على مركزية النص وأن المقوم الشرعي والترجيح العقلي هما الوسيلتان الضروريتان لحقيقة التأويل في حين هو في الفكر الفلسفي ضع المعرفة موضع السؤال المستمر.

وإذا كانت العلوم الفلسفية تتطلب جهدا في التفكير فإن علوم الشريعة تتطلب في نظر ابن رشد درسا واجتهادا وإدراكا قد يكون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة . والسبب في ذلك أن النصوص الشرعية سواء منها ما يهم العقيدة ، أو ما يهم التشريع ، إنما هي نصوص إجمالية ومختصرة تتوجه إلى البشر في العموميات الأساسية ، ولكنها تدعو العقلاء منهم إلى التأويل والاستنباط لمواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية الثقافية ومتابعة التطورات والتغيرات البشرية ، ومن أجل هذا نشأت العلوم الإسلامية المتعددة ( ). وهذا ما لم نجده في الدراسات الغربية الحديثة في مجال التأويل فالاختلاف واضح في الممارسة والتعريف ، وهذا الاختلاف عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص المقدس ، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما .

ثم إذا كان التأويل في منهجيات الغرب لا يخضع لشروط وضوابط ، فان ابن رشد يعلن أن النص القرآني نص كوني إلهي معنى ولفظا ، واللفظ بحد ذاته مقدس تماما كقداسة المعنى، لذلك ليس ثمة ترجمة معلنة لنصه إنما هناك ترجمة لمعانيه أو لتفسير معين من تفاسيره .

وهكذا نجد أن التأويل في فضاء المعرفة الرشدية كان أمام نص يحافظ على لفظه كحفاظه على معانيه ، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها وكان لابد

( ) ينظر: محمد المصباحي الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، دار الطليعة، ط ، ص .

للتأويل من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه ومسايرة التفاسير بالإضافة إليها في المعــاني وعدم التناقض معها .

أما في فضاء المعرفة الغربية المستندة أساسا إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية إضافة إلــى التأثيرات الرومانية واليونانية ، فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفــظ ، فــالنص بحد ذاته نتاج ترجمة ، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة وقد فعلوا ما في وسعهم ، من تقنيات تأويلية ملتوية خالية من الروح النقدية ولكنها بالمقابل مشبعة بروح المنافحة اليائسة والذب المتعمد ( ).

فبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المعاصرين من أمثال هايدجر ، وغادامر ، وريكور قد فتحت آفاقا نحو الامتداد بالتأويل إلى عوالم أكثر اتساعا من دائرة النصوص المكتوبــة ، إلا أن الانشغال بتحليل اللغة بعامة والنصوص المكتوبة بخاصة قد أضفى على التأويل ســمة اللعــب بالأفكار والتلاعب بالعقول بسبب عدم تمكينها من تذوق الحقيقة النهائية لتجليات هذه الفكــرة أو تلك. ولا ننسى أن "هيدغر" استغل تقنية التورية اللغوية والتلاعب اللفظــي ، لتمريــر خطابــه السياسي وحتى الفلسفي ، وهو في جوهره خطاب متهافت ، من حيث المحتوى النظري ، ولكنه جذاب من جهة الإلغاز الشعري . وكثير من المفكرين والفلاسفة المعاصرين ، بــالأخص فــي العالم الفرنكفوني ، وقعوا في شباك ألغازه اللغوية المستعصية وبدت في نظــرهم دلــيلا علــى أصالة في التفكير لا تضاهى وعلى عمق نظري متميز وفريد من نوعه . وقد عبر جــان بــول سارتر عن ذلك حينما قال بأن هيدغر هو من بين أعظم فلاسفة العصر.

وعلى العكس من ذلك نجد ان التأويل في الفكر الرشدي على الرغم من كونه مفهوما هامــا يفتح الطريق إلى الاجتهاد ، ويخلص الفكر من الوقوع في براثن الاتجــاه الواحــد أي الاتجــاه الدغمائي القطعي ، فإنه يلتزم بضوابط حتى لا يقع في إسقاطات ذاتية أو إيديولوجية مثل تلــك التي وقعت فيها الاتجاهات الصوفية الفلسفية والباطنية في التراث العربي والإسلامي ( ).

ومن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشد مخرجا علميا ودينيا مناسبا في عصرنا للــتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية والدغمائية التي تحاول بعض الجماعات اعتناقها والدفاع عنها

( ) ينظر: مطاع صفدي إستراتيجية التسمية ، في نظام الأنظمة المعرفية، ص .

( ) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة مركز دراسات الوحدة العربية بيــروت، ط م ص .

، محرضة عن مستجدات العصر وتطوراته العلمية والحضارية من ناحية، وناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسيل المعاني والمفاهيم الإلهية التي يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين والحكماء ممن ينظرون ويعتبرون في نصوص إلهية لا تنفذ معانيها ولا تخلق لطائفها على مر السنين ، متسلحين في ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر السليم .

ولا ننسى أن منهج التأويل الذي يصل إليه ابن رشد ويتوج به فلسفته العقلية ، لم يصل إليه إلا بفضل حسه النقدي وتأسيسه لمنهج تأويلي نقدي يقوم على العقل .

أما المعنى أو المفهوم في التأويلية الغربية المعاصرة فهو نقطة الارتكاز الرئيسية لأجله يستنفر التأويل كل طاقاته ليبني معنى آخر لا يخضع لقيد أو شرط لذلك تتعدد المفاهيم والمعاني التي يكتشفها العقل بتعدد التأويلات التي أصبحت تتوالد من نسق المعرفة الإنسانية ، خاصة وأن اللامعقو في فضاء المعرفة الغربية المعاصرة أخذ يقتطع مساحات كبيرة من ساحة المعقول( ). ولا مفر للنص من مواجهة الموت لان الحقيقة غائبة بل ومغيبة ، والمعنى الجديد الذي تولده العملية التأويلية من النص لا يحمل صفات وخصائص النص نفسه . والأمر عند ابن رشد مختلف تماما فالمعاني تضمن استمرار النص وتحميه من الزوال والموت . فبدلا من موت النص يظهر عوضا عنه معنى جديدا حاملا في صلبه روح النص ، وبذلك يتم الربط بين الإلهي والإنساني ، والجمع بين السرمدي والزماني ، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم الذي ينص عليه الشرع .

ولذلك كانت القراءة التأويلية بحد ذاتها تثير من خلال توصيفها اختلافا بينا بين مفهومها الرشدي الذي يمثل التأويل عنده ركيزة أساسية وسبيلا إلى الاجتهاد وبين مفهومها الغربي القائم على إقصاء المعاني من خلال القراءة ، خاصة تلك القراءة التي تتناول النص على انه تراث وانه قابل لان يحمل معاني ومدلولات لا يحملها أصلا ، وهو ما يسقط عادة على النصوص الإنسانية والمقدسة على حد سواء . أمام هذا الزخم الفكر الثري ، يظهر لنا صدق ابن رشد ونحن نعيش تنبأته التي كان يخشى حدوثها ، خاصة منها ما تعلق بجدل الدين والعقل وما ينتج عنهما من أحكام مستعجلة تهدف إلى إحلال المعقول محل المنقول .

( ) عبد الله إبراهيم : التفكيك الأصول والمقولات المغرب ، ص .

هكذا يختلف ابن رشد في التزامه بشروط التأويل والموضوعية في الفكر والنظرة العقلية في البرهان . لا كما يظن البعض بأن تأويل ابن رشد هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربي لقد تجاوز هؤلاء على حقائق هذا المذهب الرشدي وضوابطه . فهم يروجون للفكرة الآتية وهي : أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيرا في بزوغ حركتين فلسفيتين في أوروبا ، هما الهرمنيوطيقا (فن التأويل) والتنوير ، وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد التأويل التنويري الوضعي الذي ينصب على وجود الله وعالم الغيب، والنبوات، ومبادئ الشريعة ، والذي يهدف إلى إحلال الدين الطبيعي محل الدين الإلهي ، والذي يلغي المنقول لحساب المعقول ، وصولا إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح( ). وهي مقاصد تقطع الطريق عليها منهجية ابن رشد ، من حيث أنه يقصر أمر التأويل من ناحية على العلماء المجتهدين ، ويخضع اجتهادهم من ناحية ثانية لضوابط شرعية تجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجرا واحدا ، وتجنب المفكرين وصمة التكفير وإلقاء تهم الزندقة والمروق عليهم من حيث اقتناعهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة ، وتبحث في ضوء كثير من الاعتبارات الفكرية والعقائدية .

ومن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشد مخرجا علميا ودينيا مناسبا في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الفكرية الهدامة التي أماتت جميع القيم والمقدسات .

وما تزال شروط إمكان القراءة اللاهوتية بعيدة عن المواصفات الموضوعية لكونها خاضعة للإكراهات الإيديولوجية ولابتزاز الثقافات المهيمنة . فهي لا تحظى باستقلالية تنأى بها عن التوظيفات الانفعالية والإشكالية التي تطغى على العلوم الإنسانية بصفة عامة . فالقراءة داخل هذا المجال محكومة بالعشوائية وبالتعسف لأنها منقادة إلى التصورات السائدة وإلى المناهج المحتومة والتقلبات الإيديولوجية اللامتناهية . وقد عملت هذه القيم المتنقلة والعقليات الاستبعادية على اجتثاث النص القرآني الكريم من حقيقته الميتافيزيقية وواقعيته الدينية فهي تحاول اختزاله إلى حادثة لغوية تتماثل مع مختلف النصوص البشرية باعتبارها نظائر لسانية تتساوى من حيث البناء والتشكل وعناصر التركيب والبناء .

( ) عبد الله إبراهيم : المطابقة والاختلاف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط م ، ص .

والواقع أن هذه المغالطة القصدية المبيتة تخضع إلى ترسبات وإلى أحكام مسبقة واستبدادية تريد أن تنتهي بمقولة "الحدوث اللغوي" إلى إلحاق القراءة القرآنية بالمناخات التخمينية والأنساق المنهجية التي تنتجها العلوم الإنسانية في المجالات الأدبية ، لتفرض التبعية على النص القرآني الكريم للنصوص البشرية وللمناهج التي ينتجها في الإنسان الراهن التاريخي. ونحن بإزاء أزمة العلوم الإنسانية وقلب القيم ، نلاحظ أن المناهج التي تعرض لقراءة النص القراني الكريم ، ما تزال تحت خط الموضوعية لأنها تهدر الوقائع الغيبية والحقائق الدينية لصالح المقاربات النظرية والتمثلات الذهنية التي تمارس تحليل النصوص وفقا لخلفيات فكرية وأحكام جاهزة . والقراءة تخضع إلى تصورات ذاتية تنحدر من مجال التجربة الخاصة بكل إنسان . أي انها تتنزل في إطار المرئيات والمدرَكات الحسية التي يستمد منها النظام الذهني مرجعيته القرائية لتكون المواقف الافتراضية والنسبية أساسا لصناعة المعنى ، وليكون عالم الخيال هو العالم الموضوعي في حين ان آيات القرآن الكريم تحظى باستقلالية دلالية لكن دون أن تطمس الواقع . فهي تحو على الواقع اليومي وعلى الوجود الطبيعي وعلى الحقائق الميتافيزيقية من خلال توسيع الدلالة اللغوية التي تربط بين الأسماء والأشياء ، والمفاهيم والمعاني . وهنا تظهر استقلالية الدلالة الدينية عن المقاربات النظرية والافتراضية المطروحة في مجال الإنسانيات ، وليست إمكانا لمشروعية تسوية الديني بالبشري ، وتسويغ الإسقاطات المنهجية على قراءة الديني ونزع صبغته القدسية عنه وهذا توجه ، أسماه ابن رشد " قياس الغائب على الشاهد"( ) لكونه بعيدا عن الموضوعية والشروط المنطقية.

وهذا يعني ، أن القراءة الدينية عملية التزامية وليست ممارسة مفتوحة على الجاهزيات الفكرية والثقافية أو الدوافع الذاتوية المصلحية لان النص القرآني الكريم لا يخضع إلى المعطيات التجريبية ، فردية كانت أو جماعية لكونه منتهى القول وأساس الدلالة.. فليس هو على ذلك بمحتاج إلى التفسير احتياجا ولكن حاجة القرآن إلى التفسير إنما هي حاجة عارضة نشأت من سببين هما: مناسبات النزول ، والمتشابهات( ). وهذا ما أكد عليه ابن رشد كمرتكز لفعل التأويل الديني المنضبط .

( ) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ج ، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، م، ص .

( ) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص .

ذلك ان التأويل هو نمط من الإدراك والفهم والاستيعاب ليس القارئ ببالغه إلا عبر نظام الاجتهاد ، بما في المصطلح من تعبير حقيقي عن بذل الجهد واستنفاذ الطاقة الذهنية من أجل البلوغ بالعبارة إلى أقصاها والنفاذ إلى مكامن الدلالة حتى تتكشف حقيقة المعنى . وهنا ، نلاحظ أن التأويل يتناقض مع التبعية الفكرية من جهة ، وان حرية القراءة ليست شانا إيديولوجيا وإنما هي خصائص ذاتية للقارئ تعكس شخصيته العلمية . ونحن نرى أن هذه المواصفات التحررية هي السمة البارزة للتأويلية الغربية كما يصر على هذا ، غادامير، باعتبار أن الفهم هو فعل تأويل دائم ( ).

وعلى ذلك فان الاختلاف بين الفلسفتين الرشدية والغربية في مسالة التأويل واضح من حيث سياق قوانين الطبيعة التي تحدد تراكم المعاني ، سواء تعلق الأمر بالخلق في علاقته مع الخالق ، أم كان ذلك بين الخالق وسنن الطبيعة . فإذا كانت الفلسفة الرشدية تتعاطى المعنى المشترك في علاقة الخلق بالخالق ، فقد عكفت الفلسفة الغربية على محاكاة المعنى في الطبيعة ، ولذلك تم تهميش المعنى المشترك في التأويلية الغربية ، وفي المقابل تم تصعيد الحكم الفردي. ومن هنا يتفرد التأويل في نظر الدراسات الغربية المعاصرة عبر متتاليات أساليب لأقوال وأراء متداخلة الظنون . هذا بالإضافة إلى ان حتمية الاختلاف بين التأويل في الفكر الرشدي والهرمنيوطيقا في الفلسفة الغربية ضمن احادية تشكله تؤدي بالضرورة إلى حتمية طرائق الوازع الثقافي فبينما يستخدم الأول طرائق القياس الافتراضي يستخدم الثاني معالم الأسلوب الذاتي الذي من شانه ان يسوغ للمتلقي تعزيز التخمين والانتقال به الى تحليل أجزائه.

الخاتمة

يرمي البحث في" منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة " إلى إبراز قيمة منهجية ابن رشد التأويلية ، مع بيان اختلافها عن المناهج والنظريات التأويلية الغربية المعاصرة . وقد توصد البحث إلى نتائج هامة كان أبرزها:

- أن هناك اختلاف واضح بين منهج ابن رشد في التأويل والمناهج الغربية المعاصرة . وهذا الاختلاف ناتج عن منطلقات كلا المنهجين والغاية التي يهدفان إليها. فمن ناحية ، بينما تقوم التأويلية الغربية على الفهم اللامحدود الذي يدور في متاهات لا تحكمها أية غاية ، والنص نسيج

( ) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج ، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، طرابلس ، ليبيا، طبعة أولى ٢٠٠٧ ، ص٦٩.

من المرجعيات المتداخلة. تتقيد تأويلية ابن رشد بضوابط وأحكام عقلية وشرعية وتمتد لتشمل التوفيق بين الحقائق المتعددة بغية الوحدة المعرفية.

- ان منهجية ابن رشد في التأويل تؤمن بوجود معنى مبثوث في الألفاظ أو الأشياء ويجب اكتشافه. وقد وظف ابن رشد في منهجه التاويلي المبادئ المنطقية وأصول الفقه فإذا كان المنطق هو معيار العلم وقسطاسه ، فإن علم الأصول هو معيار الفقه وميزان مسائله، وقد تضافر المعياران لصياغة مبادئ وقواعد تأويلية ، تعصم من القول في الشريعة بما لا سند له من نقل أو عقل . واعتماداً على هذين المعيارين وضع قوانين تأويلية ، تراعي مقتضيات الأحوال، وبتعبير معاصر مراعاة السياق والمساق.

- انطلاقا من الرؤية الرشدية التي وحدت المنظور التأويلي فيما هو متميز بين الحكمة والشريعة ، وإخضاع المعيار العقلي للجمع بينهما ، مع وجود جملة اختلافات تبعا لتفاوت النصين في الوظيفة والدلالة . انطلاقا من ذلك اتضح لنا ان النظرية التأويلية في المنهجية الرشدية تهدف إلى فهم النص على حقيقته. حتى لكأنها تحتل موقع التفسير في كثير من الأحيان. لذلك كان لابد من التكيَف مع الضوابط المفروضة على النص ، ومسايرة التفسير. وعلى الرغم مما يعتور المنهجيتين المنهجية الرشدية الإسلامية والمنهجية الغربية الوضعية، من تفاوت بحكم تفاوت النصين فيهما ، وما يسود ذلك من مسافة فاصلة بين ما أراد ابن رشد قوله وما يريد الفلاسفة الغربيون قوله ، يعني ذلك أن النظرية التأويلية إزاء تباين النصين مختلفة قطعا. فبينما تكون علامة التأويل في النص المقدس عند ابن رشد قائمة على الفهم الصحيح تتحول العلامة نفسها في النص المعرفي إلى ممارسة افتراضية، خاضعة لكل احتمال نقدي . وإذا كان التأويل على هذا النحو المتواري في الفكر الغربي فيصعب تحديد قيمته في التجربة الرشدية ، وهو ما قد يجد سبيله في الآفاق للبحث عن إمكانية الاختلاف بينهما.

- أن المعضلة الكبرى التي استعصت على التأويلية الغربية وأشد الإشكاليات التباسا بها هي أوجه الكونية في القضية الهرمينوطيقية في ظل رسم حدود للتأويل والإقرار بأن الفهم هو مجرد فهم مسبق . فمن أين يستمد القول الهرمينوطيقي طموحه نحو بلوغ الكونية لقد اتضح لنا في سياق البحث ان الهرمينوطيقا لا يمكن ان توجد إلا في فضاء العدم واللامعقول.

هذا ما تيسر جمعه في هذا البحث المتواضع وفي الختام احمد الله تعالى أولا وأخيراً الذي بنعمته تتم الصالحات واصلي واسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

المصادر والمراجع

- ابن تيمية: دقائق التفسير،ج ، حققه محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، م.
- البخاري: الصحيح،الجزء الثالث، حققه مصطفى ديب ، دار ابن كثير، بيروت، م.
- ابن رشد: تلخيص البرهان ، نشرة عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الأولى ، الكويت، م.
- ابن رشد: تهافت التهافت، ج ، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة ، م.

- ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، حققه محمد عابد الجابري، ط ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ص .
- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط م.
- ابن كثير: تفسير القرآن ، الجزء الأول ، بيروت ، دار الفكر، .
- ابن منظور: لسان العرب، الجزء الحادي عشر، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت .
- بخاري حمانة: ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم، مجلة ابن رشد،ع الجزائر، م.
- بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة، م .
- بول ريكور: البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد فبراير، م.
- بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ، طبعة أولى م.
- بول ريكور : أبحاث التأويل، من النص إلى الفعل ترجمة محمد برادة، حسان بورقية ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،ط القاهرة م.
- حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، ط ، المغرب، م.
- سعيد توفيق: مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، دار النصر. للتوزيع والنشر، مصر، م.
- طه عبد الرحمن: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط ، بيروت، م.
- طه عبد الرحمن: اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط م .
- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط م.
- عبد اللّه إبراهيم: التفكيك الأصول والمقولات المغرب م.
- عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس/ الجزائر، م.
- علي اومليل، التأويل والتوازن، منشور ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط م.
- عماد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة "فكر ونقد " ع م.
- غادامير، هانز جورج: تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة وشرح: د.سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، م.
- غادامير، هانز جورج: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، طبعة أولى، م.
- غادامير، هانس جورج: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، م.

- فرناد هالين وشوبرويخن: من الهرمينوطيقا إلى التفكيكية، ترجمة عبد الرحمان بوعلي، مجلة "نوافد" المملكــة العربية السعودية، ع يونيو م.
- مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية ، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق ، بيروت، ضمن سلسلة المكتبة الفلسفية، الطبعة الأولى، م.
- مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط م.
- محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال، المغرب ، م.
- محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، ط م.
- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط م .
- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دار الوحدة، بيروت، م .
- هربرت شيلد: المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسة عالم المعرفة، الكويــت، العــدد أكتوبر م.